

国際社会における民族接触の形式と国際法構造への投影

(その一)

桜井光堂

目次

序説

第二章 国際社会における行動様式の多元性と法規範への投影

第一章 現代国際政治における精神的・宗教的

第三章 国際社会の価値構造に関する動態的認識

要因の登場……以上本号

序説

いわゆる近代の社会科学においては、国内社会、すなわち国家もしくは国民社会についてはひとまづこれをべつとするも、およそ国際社会については、これを社会学、政治学ないしは法学のいづれからみるも、ともに結論的には権力社会を志向するものとして、観察する傾向がつよいようにみうけられるといってもあながち過言ではないようである。

いうまでもなく近代社会科学は欧米の理論的所産であって、日本や中国ないしはその他のアジア・アフリカ諸国の知的所産ではなかった。したがって、その学問方法論や、さらにはその根柢にひそむ深層文化的基盤——について

これを名付けるならば、習性文化とよぶこともできるであろう——は、もとよりヨーロッパ的なものであって、決してアジア人的なものではない。もっともアジア人という觀念があいまいであるとするならば、これをさらに限定してモンゴル系有色人とよんでもよいが、このアジア的、ないしはモンゴルの有色人の社会がもっている法律構造や、その政治的行動様式や、ひいては社会のさまざまな価値構造が、ヨーロッパ的なものとはいちぢるしくことなり、時にはまさに百八十度的にまでも相反するものであることは、あえて多言を要しないところであった。

にも拘らず、いわゆる近代社会科学の研究に従事する人々の多くが、殆どこの点を無視して、ヨーロッパの学説の内容と、その方法のあり方とに異質的な批判の目を向けようとしなかったことは、おそらくひとえにアジア社会の学問の一時的なおくれのためであるとしなければならぬであろう。この一時的なおくれをとり返すための半ば盲目的ともいえるかのような追随主義は、学問方法論のみならず、引用文献等に関する欧米主義、したがって本国伝統の放棄という現象にもみられるけれども、しかし、たとえば日本においても、第二次大戦以前には、まだ和学ないしは皇学的思惟形式が、まがりなりにも国家の權威によって承認せられ、その存続を保護されていて、そこから将来のある種の新しい学問的發展の可能性を展望してみることすらもできたのであったが、第二次大戦における日本の敗戦とともに、そのような可能性はひとまづ断ち切られたともいうことができるようになったのである。

これとは反対にアジア諸国の新興ナショナリズムは、日本とは逆に、あたらしい文明の可能性を少しづつそれらの国々にもたらしつつあるようにおもわれる。しかし、戦後二十年におよんでは、最近わが国の学問の世界においても、欧米の学問水準に迫るものが数多くみいだされるようになったばかりではなくて、さらに、欧米の学問の底に

ひそむ文化上の根本的相違、ほかならぬ思惟形式の相違に着目して、あたらしい立場から、あたらしい学問をくみ立てようとするうごきも近来とみに活潑になってきつつあるようにみうけられる。それは、欧米的思惟方法にたよらないことを目指す点で、明らかにあたらしいものであるが、またそれ故に、それは却って日本の伝統的思惟形式をふりかえり、または中国的な文化の遺産にも再検討の目をむけなければならなくなってくるという特殊な性格をもそなえているのである。

ところで、このような前提に立脚して、国際社会の政治的秩序や、法的秩序を観察するばあいには、われわれは、近代法学ないしは近代政治学にもとづく目と、それを超克せんとする非ヨーロッパ的な目との二つの観察眼をもつてしなければならないのであるが、そのばあいにまづわれわれが知りうることは、現代の国際政治ないしは国際法の構造に対する認識のしかたが、一般にさきにも述べたごとくにはなはだ権力政治的であり、もしこれを儒学的認識眼によって表現すれば、いわゆる王道にあらずして覇道的な観察の仕方による学問研究が圧倒的であるということになるであろう。

しかし、欧米においても、近代社会科学とは別に、ある新しい傾向が、この数十年来あらわれはじめてきていることは注目されなければならない。すなわち、欧米人がその闘争的性格を漸次緩和して、平和主義の理念を打出し、その平和主義の理念の成長に伴って、闘争的な性格を自己拘束せしめられ、いわば古くからのアジア的な非闘争主義的かつ非征服主義な性格にむかって変質しつつあることがそれである。それが一体何にもとずくものであるかはおよそ何人にも理解できないところであるが、それと同時に、反対に、われわれアジア有色人の学問方法論

と、われわれの現実の社会行動とが、大きくヨーロッパ的なものによって変質せしめられつつあることも、これまた改めて指摘すること自体が無意味であるほどに自明の理となり、いわば、われわれも急速にヨーロッパ化し、はなはだ闘争的な性格にむかって進みつつあるものといわなければならないのである。

その点についてわれわれは常にアジア人としての反省をおこない、そのアジア的な習性文化のよき部分を何らかの努力によって温存せしめ、それを基盤として、ヨーロッパの文明とは異なる文明形態を生み出すことを心がけなければならぬであろう。なぜならば、少くとも国際的な社会秩序に関する限り、政治地図も、法秩序も、ともにヨーロッパ中心部の国々の歴史的使命の終幕を告げ知らせ、ひいては、ヨーロッパ外辺部（アメリカとソ連）の役割すらも、あるいは歴史的にはすでに終りに近づきつつあるのではないかと考えることすらも可能となるに至ったからである。したがって、われわれが、このような欧米人の乏しい学問的資産に対して、多くの敬意を払うことは、ある場合にははなはだ危険であるかもしれない。乏しいという意味は、けっして過去の蓄積の大いさや、少なさに關していわれることばではない。現実を活用できるところの、いわば社会的に真実に有効な効用をもつものが、どれだけみいだされるか否かという点にむしろそれはかゝって存するのである。すなわち、すでに過去の文化財として、もはや単なる知識の廢墟となってしまうたごときのものであってはならないのである。そしてその意味では、われわれは、ソ連が従来西欧的文化伝統の相当大的部分を故意にしりぞけて、できる限りそれらの過去の知識の權威に依存することを避けようとする態度を示してきたことに充分注目しなければならぬであろう。

かくして、われわれが留意すべきことは次のことであろう。すなわち、われわれは、他国の学問を習得すると共

に、それよりも更に大きな努力をもって、ヨーロッパの学問の權威をできる限り心理的にもはねかえしながら、自国独自の思索を深めてゆくことによって、なんらかの新しい独創的なものを生み出してゆく必要があるということ——これである。かりにそれがいかにまづしいものであっても、社会全体の風潮が、そのことに協力的であり、社会全体がそのことに向って努力を集積するならば、そこにはおのずから、大いなる独創的な創造の成果がついには花咲かざるを得なくなるであらう。

このような観点に立脚しながら、わたくしは、本稿においては、主としてヨーロッパ的な民族接触形態が、いかに国際社会の政治と法の構造に独自の影響をおよぼしているかという点を考察してみようと思うが、それに先立ってまづヨーロッパおよびアメリカがいかにその近代性格から変質せんとしつつあるかをもながめて、しかるのちにわれわれ日本人としての独自の観点から、国際社会の文化秩序と、法ないしは政治的秩序の構造なるものがはたしていかにあるべきであるかという点を考察してみたい。

第一章 現代国際政治における精神的宗教的要因の登場

一 ダレスによる精神的信条の要請

ジョン・フォスター・ダレスは、一九五〇年のはじめに *War or Peace* (戦争か平和か) と題する書を公刊して、なによりも戦争の危険をとき、また、平和をかちとるための政策や精神的態度を明らかにしようとした。^(一)にもかかわらずおなじ一九五〇年に朝鮮戦争は勃発し、しかもそれは、一九五三年の休戦まで——いな実に一九六五年

の現在に至るもなお、東西両陣営の間に根づく横たわるところの、双互的な憎悪の原因となった。ダレスは一九五七年の再版のはしがきにおいて、クインシー・ライト教授の「戦争の研究」の中に掲げられているところの、一四八〇—一九四一年までの五百年間に発生した二百七十八回の戦争の事実を引用して、平均して五年間に三回の戦争が発生したことを指摘し、平和と正義の法との二つを守り獲得せんがためには、国民がそれにむかって必死の努力を傾けなければならないことを力説し、この故に、国民にとって特別に要請せられるものは、ほかならぬ強い精神的信条と態度とであることをのべたのであった。

この点をさらにあきらかにせんがために、かれはその第二十一章において、「精神的に必要なもの」と題して、かつまたその最終の第二十三章においては、「平和への道」と題して、次のことをアメリカ国民に訴えた。――すなわち、まづもって第一次的なものとは精神的なものであるが、その点、アメリカ教会も政府も資本家も、さらには祖国を愛するすべてのキリスト教徒たちまでも、いまやそのことごとくが精神的救済を必要としていること、および、自由社会とは、けっして各人が恣意的に自我を追求する個々人からなる社会ではないということ、精神主義的な社会とは、同胞に対する個人の義務感と、その義務の履行のための自主的な自制心とを発動させることによって、はじめて物質的な福祉をも追求する社会であるということ、なかでも、個人主義の極端化することを防いで、唯物主義のもたらす弊害によって国民がソ連共産主義とおなじ方向におしながされる危険から救われんがためには、宗教的信仰を、日常の生活行動につよくむすびつける努力が急務であるということ等々。――このような主張が、かれのおこなった警告の主なる内容であった。その際、ダレスがいささか頼みとしたところのものは、一

方では、危険なる現状に対する平和的変更の可能性が増大しつつあることはもとより、他方ではまたそれと同時に、アメリカ国民が現在、世界におけるみづからの責任を充分に自覚しており、かつまたアメリカ国民の創造的活動の力が枯渇・中絶の状態に陥ったとみるべき兆候はまだおとづれて来ていないで、将来に向ってなお一層奮闘努力する意思と能力がアメリカ国民には保有され、なかんづく青年は士気旺盛で果敢・勇壮であり、臆病でもなく優柔不断でもない上に、宗教と歴史すなわちその国民的伝統をまだ忘れ去っていないという点にあったのである。ダレスの考えによれば、アメリカ国民が、正しい信念の指導に従って行動するならば、その信念自体もまた一層成長をとげて、おなじ志をもって人類の自由と正義の国を建設しようとしている各国との間に力づよい提携をおこなうことができるに相違ないという結論に到達する筈であった。

(一) Dulles, J. F., *War or Peace*, 1957. 邦訳としては大場正史訳・ダレス回顧録―戦争か平和か―昭和三十三年鳳映社版がある。とくに同書一七頁ダレスの「特別はしがき」参照のこと。

二 イデオロギーとしての文化国家の理念

ダレスにおけるこのような信念または宗教的信仰の強調は、国際社会における共産主義的信念の脅威にもとづいて、対抗的な信念の確保を自国民に向って呼びかけるところのものであった。ダレスの平和政策とは、このような共産主義的信念の侵入を宗教的信仰心の障壁によってくい止めながら、一方では共産国家の膨脹運動に対する宥和

的妥協政策をふりすてて、武力の均衡によって対抗する姿勢をとることであった。それはまた米ソの対立を全世界的な規標にまで拡大適用する態度でもあり、一九六五年の現在の時点においても、なお、基本的にはそのまま妥当するアメリカの国策と、アメリカ国民の心理的状况とをあらわすものでもあるということができであろう。したがって、それは、国家の立場をはなれて、純粹に、精神もしくは信仰の優位を主張する非世俗的な立場からのよびかけでないことはいうまでもない。

現実の社会においては、精神界の政治経済に対する優位性を肯定するものとしては、主として教会や大学などのとき、文化生産者の協同体があげられる。^(二)運動としてそれがあらわれてくるときは、それは、ユネスコ運動、M・R・A運動やその他の宗教的な運動とか精神主義的な諸運動の形をとることになるのである。

しかしながら、ダレスの著書に表現せられているところの、「精神」を「国際政治」に奉仕せしめんとする態度やまたそれに対立するソ連・中共などの共産主義国家の態度を目して、すべて地上国家の政策をあらわすものであるとして、M・R・A運動や世界カトリシズム運動などとはまったく次元を異にする単なる権力国家の運動を象徴するものとのみ判断することができるといえば、事実はかならずしもそのように単純ではないのである。

すなわち、国際社会における自由国家の精神的・宗教的要請と、共産国家の階級革命に対する奉仕的忠誠心の要請との対立は、単なるイデオロギー上の問題としてみるよりも、むしろその政治的性格の基底によこたわる文化理念的な性格に目をむけるならば、政策的、イデオロギー的性格をこえたところの文化国家を志向する文化至上主義的要因によってみちびかれている点が多いという事実をみとめることができるのではあるまいかと考えるのである。

とするならば、そのような文化理念のはたらきによってみちびかれる国際的対立の性格は、けっして現実の国家的利害の対立にもとづくだけではなく、また特定の政治家のすぐれた才能によって、任意的にも調節され得べき性質のものではなくて、むしろ、より一層本質的な、内容的かつ必然的な、種族社会の対立の中にこそ原型を求めなければならぬような、種族文化的な「文化理念の対立」という命題にまでも換元されるのでなければ、それに対する正確な認識と、有効な対策の樹立とは、なされがたい問題ではないかと考えるべきものではないであろうか。

とはいえ、それによって、そうした対立が常に運命的・不可避的なものであるとか、人力をこえたものであって、その解決は、ひとえに大自然もしくは神の摂理にのみゆだねられるべき性質のものであるというわけではない。国民または政治家の努力をこえた、ある何ものかのはたらきまたは契機がひそんでいることは否定できないけれども、社会と文化を運営し創造しつづけてゆく現実社会の人類は、社会的衝突の解決をめざして、自然の法則に合致する範囲内において最大限の努力を傾注しなければならない。しかも人類は、おのれの活動や運動が継続されつつある期間においては、その行動が自然の摂理ないしは使命もしくは運命とよばれるところの法則に合致しているのか、それともそれに背反しているのかという判定を自己自身に対しては下すことができない。それは常に、ある時期の活動が終ったあとにおいて、歴史家のみが、歴史上の経験的事実として第三者の立場から判断を下しうるにすぎないのである。

国際社会において現在、対立の頂点にある強大国家はもちろん米ソによって代表されるところの欧米の国家であるが、これらの国々の基本的な立脚点とするイデオロギーの性格については、われわれはラートブルフの次の所説

を想起することができるであろう。もっとも、ラートブルフの所説についてはここでくわしくはのべない。ラートブルフはその法律哲学に関する二つの著作の中で、かれの法学体系を展開し、国家または政治と文化との関係を究明し、国家社会の世界観的範疇として、三つの政治的立場を設定している（Radbruch, Grundzüge der Rechtsphilosophie, 1914; Rechtsphilosophie, 3 Aufl., 1932.）。このラートブルフのかかげる三つの根本的・世界観的範疇とは、周知のとおり保守主義的団体主義と、自由主義的個人主義と、超人格主義的作品主義もしくは文化（至上）主義との三つの立場であるが、現実社会においては、この第三の立場を採用している国家はまだ見出されないとして、ラートブルフはわざわざカトリシズム（^(三)的国家）の中にのみ、それに近い性格をみとめようとしたのであった。これに対して、田中耕太郎博士は、カトリシズムの立場を、のちにもわれわれがみるように、より一層擁護された。そして、それはラートブルフのいうところの、文化（至上）主義的範疇に近いものであるよりも、さらに、理想的な国家と政治の形態たりうべきものであるとされ、その例証として、ジャック・マリタンの政治哲学におけるカトリック的政治形態論をあげられたのであった。

いづれにせよ、いまやヨーロッパ社会においてつよく求められるところの、精神的鞆帯もしくは宗教的信条とは、カトリシズムか、プロテスタンティズムかのいずれかであって、それ以外の多神教的信仰形態でないことはいうまでもない。もし田中耕太郎博士が想定されるように、文化（至上）主義国家にあらざる、合人格的な文化主義的国家が、現実にも成り立つ可能性があり、日本その他、ヨーロッパの諸国に対してもその期待がよせられうるとするならば、国家と精神との関係、政治と文化との関係は、国際政治社会においても、ダレスの要請するところに

もまして明確に解明されなければならないであろう。そしてその場合に、ヨーロッパにおいては、カトリシズムとプロテスタンティズムのいづれが、より文化国家の理念を背負うにふさわしいものであるかは、問題とされるであろうし、またおなじく、アジア・アフリカ諸国、またはとくに日本のような国家においては、国民的伝統としての多神教的宗教が、どのような昇華と発展をとげることによって、普遍的文化国家としての理念の要請をみたすことができるであろうかという点が究明されなければならないであろう。

(一) Radbruch, Grundzüge der Rechtsphilosophie, 1914, S. 144; Rechtsphilosophie, 3 Aufl., 1932, S. 57.

(二) 田中耕太郎・平和の法哲学・昭和二十九年・二〇六―二〇七頁。拙著・道徳のための国際法教典・昭和二十九年・二〇―二三頁。

三 キリスト教国家における宗教国家観の対立

もしも、文化的理念にむかって国家と社会とを奉仕せしめようとする傾向をもつ政治的立場を文化主義的国家観と名付けるならば、いわゆるイデオロギー国家も宗教国家もことごとくその意味では一種の文化国家であるということができよう。しかしながらそれは社会通念としての文化国家ではない。社会通念としての文化国家とは文化的創造による平和的な社会福祉の増進を理念とする国家をさし示していることばである。そのような文化創造の源動力として、ヨーロッパ・キリスト教国家はつねにキリスト教の文化創造的機能を主張するのであるが、そのような、国家における、文化創造の源泉としての、宗教の果す機能は必ずしも常に平和的なものとは限らないし、また

合人格的なものではなくてかえって超人格的なものでもありうると共に、時には保守的団体主義なものでもありうることは否定できない事実であろう。

この点をめぐって、われわれは国家と文化に対するカトリシズムとプロテスタンティズムとの両者の立場を比較してみることもあながち無駄なことではあるまい。

ラートブルフはカトリシズムをもって、文化価値ないしは作品価値に対して国家および政治を奉仕せしめる世界観のカテゴリーに属せしめてもよいのではないか、という態度をとっている。しかしながら、プロテスタントであったラートブルフに対して、田中耕太郎博士は、カトリシズムは単なる文化至上主義ではなくて人間尊重主義であり、マリタンのいわゆる、人間の人格の完成、すなわち究極的自由と、人格者の非現世的なる福祉とをめざしつつ、現世的な共同福祉という、主として道德的な価値と、さらにはまた物質的な価値との実現にともに奉仕するところの政治社会を志向するものであるとされたのである。^(二)

かようなマリタンの共同社会において、極端な自由主義と、全体主義的な個人人格の抑圧とは共に否定せられ、人格者からなる社会の共同福祉が追求されるとき、そこには共同の福祉のための、超個人的目的たる、共同の事業、ほかならぬ文化と文明のための事業が遂行されるのである。人格と共同福祉とを調和せしめつつ文化と文明を創造するところの政治社会を求める故に、それは超人格的な文化（至上）主義ではないとされる。すなわち、そのようなものとしての文化は、いわば、全一的な「人間」のために存在する。かくして、マリタンの政治理論によれば、倫理的、靈的価値の観点から、共産主義および資本主義は、いづれも当然に批判されなければならないと

されるのである。^(二)

このような社会の全一的な人間を保障せんがために、マリタンは、カトリック国家においては教理的不寛容主義と、政治的寛容主義とが行なわれることによって、そこには多元的な解決がはかられるとするのである。^(三)とはいへ、そのような多元的解決も、結局はカトリック国家の地位がおびやかされない限りにおいてのみ、みとめられるのではないかという疑いをわれわれに生ぜしめるであろう。万一にも、異教国家によって、強制的な手段をもって、改宗や信仰の放棄を迫られた場合とか、あるいは、多民族国家において、カトリシズムが異教徒の手によって政治権力をうばわれんとする時においても、なおかつ、このような解決は普遍的には妥当するものであるとされるのであろうか。この点に関して、プロテスタンティズムとはちがうところのものとして、なによりも、カトリシズムは信仰と現世的諸問題とを切りはなさない立場をとるという事実を想起することは、その点の解明についてわれわれに更に多くの示唆をあたえるところがあるといいうるであろう。^(四)

ところで、これに対して次にはプロテスタンティズムの立場を観察すべきであるが、それよりもさきに、われわれは、まづ、カトリシズムともっとも対立的な性格の顕著であるところの共産主義国家の立場や、アジア・アフリカにおける、多重的信仰をみとめる点に寛容性をはるかに多く有するところの、諸々の多神教国家の立場をふりかえてみるならば、ただちに、これらの諸国についてもカトリック国家とおなじ論理があてはまるのではないかという疑問を抱かざるをえなくなるのである。

したがって、このようにみるとき、一見すればあたかも近代国際社会の権力闘争や植民地獲得競争の目的が、古

代ローマ帝国以来の素朴な威信のための征服意思や経済的利益の独占と搾取などに主としておかれ、列強の間の国際戦争が、屢々重大な国家的利益 (National Interest) の擁護を口実として開始されたようにみえながらも、そしてまたそれは事実、真相の重要な一面をあらわすものであることはみとめられるものの、同時に一たび征服者が反対の立場に立ったときとか、または最初から弱少国家、被征服国家の立場から国際現象を観察するものとしたならば、おそらく、重大なる「国家的利害」の問題をめぐっての国際闘争は、実はむしろ、国際闘争の起動点であつて、闘争の最終段階からみれば、諸民族、諸国家が、真に国運をかけても守らんとするところのものは、意外にも政治的経済的な利益ではなくて、むしろ、より多く、その国家・民族が半ば本能的に伝承し守りつづけてきたところの、一種の因習的な信仰形態を中心とする制度その他の文化事実であることがみとめられるであろう。すなわちそれはイデオロギー化して政治権力と結びついた文化理念であるといわなければならないであろう。

この意味では、自由諸国や欧州キリスト教諸国と共産主義諸国との国際政治的抗争は、権力闘争であるという一面よりも、むしろより多く極端に文化的な闘争であるといわなければならないであろう (この事実を傍証するものはソ連革命の勃発後、革命政府の最初に採用したところの、一九一八年二月十日以後三月三日締結のブレスト・リトウスク条約に至るまでの、不戦・不利政策 *no war, no peace policy* に示された国家防衛放棄の先例である)。およそ地球上のすべての国が、戦時・非常・最悪の段階において、二者択一的にその態度の決定を迫られた場合に、真に守るべき理念は果して何であるかという問題は、それぞれの国家と民族の歴史的伝統に即して判断されなければならないところであるが、このようにみるとときには、旧ナチス崩壊の最終段階においても、日本のポツダム宣言受諾直前の最悪事態に

においても、政府当局者が究極的に確保せんと努力しつづけざるを得なかったところのものは、所詮は何らかの精神的理念である以外の何ものでもなかったといわざるを得ないのである。この点はおそらくマルクス主義を奉ずる共產主義国家においても一九一八年から約五十年をへた今日なお妥当するところのものであるろう。かくしてこの点からわれわれは共產主義理念を、精神的・宗教的信条のカテゴリイの中に属せしめることは、必ずしも大きなあやまりをおかすものではないと判断することができるのである。

ところで、マリタンがカトリシズムにおいて想定する多元的解決を成りた^(五)たしめる理由は次のごとくである。すなわち、教理的不寛容主義と政治寛容主義という、矛盾する二つの観念は、一方では正義の立場からではなくして、慈悲の立場から、異教徒や異端者の政治的自由と、国民としての法的地位とをみとめるべきものとしても、他方では、それはいささかも、異教徒・異端者の「それ自体としての正当性」や権利をみとめるが故ではなくて、これらの人々が人間性を有する人格であり、入信または改宗の可能性があるからであって、教理における不寛容性は少しもゆるされるものではないとする結果を生じてくる。異端者や異教徒の自由と権利とをこのようにみとめることによって、おそらく、キリスト教的統一文明の形成や、そのために必要とされる霊的統一性は弛緩させられるかもしれないが、しかしそれに代って、文明の統一という観念自体も、非現世的な魂の福祉に協和するような形式における文明の成立に向うという意味での協和的統一として考えられるに至るのである。

のみならず、カトリシズムは、このような教理的不寛容によって一方にはカトリシズム内部の魂の分裂を防止するばかりか、他方においては異教徒および異端者を含むカトリック的社会に対して、正義よりも慈悲をより多く重

視する立場からあたえられる政治的寛容によって近代社会の要求にも合致することができる。これが多元的解決のもたらす実益であり、その点に比べるときは、プロテスタンティズムにおける教理的寛容は、無限の分裂を志向し、かくしてプロテスタンティズムの中から共産主義の陣営に降服する者を生じてくる事実を田中耕太郎博士はとりわけ注目されるのである。^(六)

これに対するプロテスタンティズムの側からする反駁は、南原繁教授の所説のなかにこれを見出すことができよう。^(七) 教授によれば、プロテスタンティズムにおいては、自由なる個性はおのれみづからの責任を以て、反価値的または反精神的な、したがって反宗教的な思想との間に、たえざる闘争をおこない、政治的共同体であるところの、民族的価値国家がこれに協働するとされるのである。それは中世のような、教会が中心となって聖典や自然法を解釈し、人間の文化活動を誘導し、国家と社会とをこれに服従せしめたとき状態とは大いにことなる。いわんや、プロテスタントの文化世界においては、マルクス主義や無政府主義のごとき反価値的なものが、価値的精神的なものとの間において盲目的・無差別的に常に結合・提携しうるものではない。むしろ、その闘争はあたかも無限なる無効な戦いのごとくにみえるかもしれないが、それによって、根本的な宗教的確信は、かえってますます強化され拡大され、不可視世界との結合をさらに一そう確実ならしめるものであるとされるのである。^(八)

このようにしてプロテスタンティズムにおける文化価値の創造は、自然法の思惟するような人間の「自然性」においてではなくて、自然とは区別された独立の固有の世界である精神的文化価値の領域を場としておこなわれる。すなわち、精神生活の全体を通じて、人間の全存在領域の深部において、価値は創造され、歴史的現実の形成に参

与するものであるとされるのである。^(九)

これに反して、カトリック自然法は、教会を通しての神的啓示にもとづく理性の解釈であり、世界的普遍統一教会が、自然法解釈の決定者であり、教会こそはその政治・法律理論の客観的支柱であるとされるものの、そのような教会といえども「墮落の」状態においては、キリスト教理想社会の具体的実現者たる、地上の「神の国」ではありえず、アウグスチヌスのいうところの、肉の法則に支配される悪の社会としての「地の国」とされなければならない。のみならず、ローマ普遍的教会の成員たることなくしては、神の国の市民となることは不可能なり、カトリシズムを意識的にも拒否する者―実質的に「精神的カトリック」でないもの―は、神の救済から除外されなければならないであろう。^(十)かくして、たとえばラートブルフはカトリシズムを目して、個人主義と超個人主義との中間に位置するもの―むしろ、その文化性よりして超個人主義的、文化主義的、作品主義に属するものとみることともゆるされうるものとなし、^(十一)あるいはまた社会主義のごときは個人主義の一形式であるとなす^(十二)に対して、田中耕太郎博士はカトリシズムをもって、真に自由なる人格を尊重するところの、きわめて人格主義的な文化主義ともみなすべきものであるとされ、^(十三)他方のプロテスタンティズムにおいては信仰についての無関心が助長され、さらにそれが信仰の拒否へと転移することを指摘されているが、^(十四)それらはいずれも、必ずしも当をえたものではなくて、むしろ南原教授の立場からするならば、次のような事実がなによりも注目されなければならないであろう。すなわち、中世ヨーロッパ国家の政治理論たり得たものがカトリシズムであったように、近世自由主義および民主主義的国家社会の理想となった近世的自然法思想は、新カルヴィン主義の発展形態として、ジョン・ロックによって

大成されたものであったが、それはルーテルから出発したところの、カルヴィンにおける、教会の多様な存在をみとめる思想の必然的帰結であった。それは「自由な国家における自由な教会」として、国家と教会との分離ならびに、教会に対する個人の自由を求める教理的な「寛容主義」の主張をもたらし、それによって、信仰の自由と、思想および良心の自由が確保せられた。かくて、宗教と文化の綜合の体系をきづきあげんがために、かつてはカントからヘーゲルに至るまでの多くの天才たちが、プロテスタンティズムに立脚しつつ努力してきたのであるが、ひきつづいていまなおそのような努力はつづけられつつある。つまり、近代の精神は、近代実証主義や、それと関連するマルクス主義によってすでに完結せしめられたものではけっしてないのである。それは、必ずしも、ロックの寛容主義から、「宗教的無関心」へとすすみ、さらに「宗教に対する否定」へとという心的方向をたどる必然性をもつものではない。むしろ、神との新たな結合に向って体系づけられるべきもの^(十)として、プロテスタントたちは近代における思想の系譜において定位さるべきものであろう。——南原教授はカトリシズムとプロテスタンティズムとの立場の相違に関してプロテスタンティズムの立場をこのように擁護されておられるのである。

- (一) Maritain, *Les droits de l'homme et de la loi naturelle*, 1947, pp. 13—14. 田中・同註二〇二頁。
- (二) Maritain, *Du regime temporel et de la liberte*, 1933, pp. 146—148. 田中・二二二—二二三頁。
- (三) Maritain, *op. cit.*, pp. 75—76.
- (四) 田中耕太郎・平和の法哲学・二二九頁註(3)参照。
- (五) Maritain, *Du regime temporel et de la liberte*, 1933, pp. 75—83.

- (六) 田中・前掲書・同頁。
- (七) 南原繁・国家と宗教・昭和三十三年改版・二二三—二六四頁。
- (八) 南原繁・国家と宗教・昭和三十三年・二五二頁。
- (九) 南原繁・前掲書・二五一頁。
- (十) 南原繁・前掲書・二二六—二二九頁。
- (十一) Radbruch, Rechtsphilosophie, 1932, s. 68.
- (十二) Radbruch, Grundzüge der Rechtsphilosophie, ss. 149—150.
- (十三) Radbruch, Rechtsphilosophie, 1932, s. 65.
- (十四) 田中耕太郎・前掲書二二二頁。二二六頁。
- (十五) 田中・前掲書・二二七頁。二二九頁。
- (十六) 南原繁・前掲書・二四三—二四六頁。

四 変動期国際社会におよぼす文化理念としての精神的・宗教的契機的作用

およそ、ヨーロッパ的なものとしての、キリスト教国家において、カトリシズムとプロテスタンティズムとがおのおのの立場から描くところの宗教的世界の映像は、それぞれの教派的立場にとっては絶対的なものであり、かつ、その相互の間に存在する相違点を克服せんがためには、おそらく、百年の論争をもってするものなお不充分としなければならぬであろう。

しかしながら、プロテスタンティズムにおける教理的寛容主義にせよ、カトリシズムにおける政治的寛容主義にせよ、いずれも近代社会の構造的変化に順応しながら、ともに寛容主義なる精神的態度をすくなくとも形式的に

か、または、さらにすすんでは実質的な意味においてか、いづれにせよ、ともかく、打出さざるをえなくなってきたことはもはや何人の目にもあきらかである。それは、ダレスのアメリカ国民に対する要請であれ、または、共産主義に対する従来のローマ法王庁の態度にせよ、そこにみいだされるところの教理的ならびに現実政治的な不寛容主義と相ならんで、人間の社会のもつ二つの精神的な用具として、ともに相互的に矛盾しながらも、それ故にまた一方では互いに調和しつつ、人間の社会的變動に対する適応または順応を可能ならしめるごとき役割をはたすものなのである。

ともあれ、精神的・宗教的契機が、このように、国内社会と国際社会とをとわず、あらためて要請されるに至ったという事実は、一般に歴史的経験の示す限りにおいては、やがてのちに來るべき大いなる激動期の接近に先立つところの、社会的・文化的不安・危機感とも密接な関係をもつものであると考えることができるように思われるのである。その激動期とは、ふつう、歴史的には長期動乱時代であると解されるのである。

もとより、ヨーロッパ・アメリカのキリスト教国家に、一面においては国民的団結の鞆帯として、すなわち政治的緊張因子として、宗教的信念の覚醒が要請されることは当然のなりゆきであるとしても、他方では、政治的対立と抗争―とくに、国際的衝突に対する緊張緩和的な因子として、宗教のもつ寛容的機能（田中博士のいわゆる慈悲の作用）が、宗教の教理的不寛容とはおのづから別途に要求され、また現実にも、それが国際社会において徐々に成長しつつあることは、たとえば宗教的立場ないしは精神主義的立場からする世界平和運動（共産主義的立場からするものを除く）の拡大からみるもきわめて明らかであって、そのようなヨーロッパ・キリスト教運動における寛容性

・平和性の増勢は非キリスト教国家たる日本その他の国々の大多数の国民が甚だこれを歓迎するところであるといわなければならない。なぜならば、十一世紀から二百年にわたる十字軍の戦役にしても、その後十七世紀の三十年戦争にしても、それぞれ、宗教的対立と憎悪心の激化とによって長期間の戦乱が打ちつづいたのちにおいては、その、互いに対立する勢力のいずれの側も共に絶滅することなくして戦闘は終了し、平和的な共存の道が開かれたのであるが、その誘因というよりも、むしろ決定的な契機となったものは谷川徹三教授も指摘されるごとくに、ほかならぬ政治的な寛容主義であつたからである（谷川徹三・平和の哲学・昭和二十八年・一七四頁参照）。

けれども、寛容主義が、そのようにして、国際社会において決定的な作用を営んだのは、実は対立する勢力が、そのあくなき凶暴性をなごりなく使い果した上でのことであつて、けつして、その以前においてではなかつた。たとえば、十六世紀ヨーロッパの宗教戦争の時期に當つて、ローマ法王ピオ五世が、カタリナ・メディチに向つて、異端者を完全に絶滅するまで戦いを継続せんことを求め、一方、ルーテルをして、むしろ殺人者となるもわれは司祭となることを拒むと叫ばしめた所以も、またこの宗教的憎悪心にほかならなかつたのである。^(一)そして、この宗教的憎悪心とは、本質的には、教理的不寛容主義の別の表現であるか、もしくはその派生物にほかならないということもできるであろう。その点について、われわれは、ラートブルフの相対主義にせよ、ジャック・マリタンの政治的寛容主義にせよ、それが現実社会面に適用された場合に関しては、決してその学説的主張の実現を樂觀的に期待しうべきものとは考えてはならないのである。

ただ次のような国際政治上の想定は、理論的にも可能であるといふことができよう。すなわち、右にのべたよう

な精神主義的、もしくは宗教的世界平和運動が、世界政府なり、世界連邦なりの建設運動として、またはユネスコ運動やM・R・A運動などによって、微力ではあるが少しづつ蓄積前進的に、たえず積みかさねられつつその実績と勢力とを増大してゆくならば、おそらくその限りにおいて、自由世界と共産世界との対立は、確実に少しづつ後退を余儀なくされるであろう。それと同時に、戦後新しく独立をかちえたところの永く欧米列国の支配下におかれつつけてきたアジア・アフリカの旧植民地諸国家の多くが、その民族の文化的理念自体においては、多重信仰的要素を多く含むところの、はなはだ寛容性に富んだ宗教文化的理念であるが故に、戦後の新興諸国間の対立抗争は、ヨーロッパ諸国の歴史に比しては、おどろくばかりに微弱・緩慢なものであり、その背後にあってこれを教唆操縦するヨーロッパ的政治思想とその勢力とを除いてみる限り、アジア・アフリカ諸国だけの激烈な衝突は現在までの段階においては殆どこれを想像することができないという点をわれわれは充分に理解する必要があるであろう。

このように現代社会における闘争の哲学は、アジア人ではなくして、まさしくヨーロッパ人の生み出したところの、独得の理論的武器であった。そして、アジア・アフリカ諸国が、ヨーロッパ的政治支配の鎖から解き放たれ、かつまたヨーロッパ的思想と文化との支配からも解きはなたれ、その各々の国家的建設の地盤を固めてゆく過程においては、これらの国々は、その本来の寛容性の文化にもとづく融和的提携の振幅をひろげてゆき、ヨーロッパ的闘争哲学の理論体系を変質せしめつつ、現実の国際社会においても、ヨーロッパ的なイメージとは甚だことなる独特の世界平和機構ないしは国際平和機構をきづきあげてゆくことによって、ついにはヨーロッパ的な性格を^(三)超克しうる可能性があるということも、容易に想定されるのではないかと考えられるのである。その場合に、アジ

ア的もしくはアフリカ的な構想に立脚する国際平和機構の可能性をさぐって、その理念的根拠を求めるならば、われわれはそこにやはり当然のことながら、アジア的・もしくはアフリカ的な多神教的宗教理念を予想せざるをえないであろう。たとえば、インドネシア回教が一種のきわめて多神教的な一神教であることにかんがみるも、日本の神道・仏教や、キリスト教さえも、また印度のヒンズー教その他の諸宗教が、互いに漸次融合の度を進めてゆくことは、決して可能性のないことではないのである。それは、ラートブルフの相対主義的世界観やジャック・マリタンの多元的解決において理念的に予想せられるところを、むしろアジア・アフリカの文化的伝統の拡大と混融とによって事実上実現せんとすることになるであろう。そしてそこには、これまた当然のことながら、そのためにアジア・アフリカ諸国の文化的創造力の再生と発展とが、まさに現在の段階において、現実的なものとしても、要求せられつつあることをも意味するのである。

もしも、現代の国際社会や、あるいはまた近代社会そのものが、かようにして、いまや一般的に、その歴史的段階にもとづく要請として、人類ないしは各国民に、文化的イデオロギーをつよく求めるものであると判断するならば、そしてまた、カトリシズムとプロテスタンティズムとが、ヨーロッパ諸国民に対して、その宗教的再生の母としての役割を再び演ずることができるかもしれないとするならば、そこには当然に、近代科学主義が社会におよぼしたところの深いひずみを是正せんとする努力が生れてこなければならぬ筈である。宗教を人間界から追放したと自負する科学主義は、今後も、自己を神格化することによって、むしろ宗教が科学を使徒とするよりもなお恐るべき弊害をかもし出すであろう。^(三)とくに、国際社会に関する科学としての国際政治学や、国際社会に関する規範科

学である国際法学の、近代的発達はもとよりこれを多としなければならぬことながら、これらの学問に対して、やはり、われわれは二十世紀後半に及んで、とくべつに強く意識されるようになってきた国際社会の危機的様相と、それに対するキリスト教諸国の宗教的機能の再生に関する要望とを考慮しながら、学問体系の根本的な再検討を試みる勇氣を必要とするのである。

その場合に、われわれがまづ第一に觀察の資料としなければならないのは、歴史的現象としては第一次大戦後に鋭く自覚され、また論究もされたところの、「文化的危機」の記憶であろう。すなわち、大戦にもとづいて発生してきた政治的・社会的情勢の中に浮びあがってきた精神の危機、文化の危機がそれである。ヨーロッパ文化の構造契機を、南原繁教授はギリシャ主義とキリスト教と、それに関連するところの、ヨーロッパ固有の国家的理念（ローマ的なるもの）の三つとされるのであるが、しかも、このようなヨーロッパの文化を、すなわちその伝統をヨーロッパの近代精神の発展的帰結は、究極的には、むしろ解体にみちびくものであると断定されるのである。^(四)第一次大戦を契機としてあらたに出現してきた諸情勢は、この、キリスト教的ならびにギリシャ・ローマ的なヨーロッパ文化の存亡を決するとき問題として、ヨーロッパ人の前面に立ちあらわれてきたのであったが、直接的にはまだ、アジア・アフリカ諸国、なかんづく日本をも包含するとき性質のものではなかった。しかし、第二次大戦以後の今日の国際情勢と、一般的な社会情勢とは、新たに危機の及ぶ地域的な範囲を拡大して、日本を含むアジア諸国、ひいてはアフリカ諸国にまでもまたがる巨大な「文明文化と、社会ないしは国家との関係」を、われわれの身辺にまでも、深刻な意味をもって直接およぼしてきたのであった。それはもはや、単なる、というよりも、より根

源的な、したがって理論的、文明史的な問題でしかなかった曾ての危機とはまったくことになって、極端に政治的、社会的、経済的な意味関連を直接的にも有するところの文明や文化の問題となってきたのである。すなわち、それはまさしく国家と文明との関係の問題となったのであった。

しかも、この点について、さらに注意しなければならないところのものは、このように汎世界的な規模において拡大されてきた、国際政治上ならびに社会一般における文化と政治との関係に対してあらわれてきた危機の問題を処理するものとしては、もはやヨーロッパ人と、そのキリスト教国家のみをもってこれに当ることは到底不可能となり、おびただしい数に及ぶアジア・アフリカ諸国の民族社会と、その固有の文化とが、この問題を解決する任務を直接にあたえられたものとして登場してくるに至ったという事実であろう。それはまた端的に、ヨーロッパ的理念の役割が後退してゆくという歴史的現実をも明示するものであるが、そのこと自体は、ヨーロッパ文明と、ヨーロッパ社会とにとってはすこしも危機の原因となっていないものではない。

しかしながら、かようにしてアジア・アフリカ諸国自体にとって、その固有の民族的ないしは種族的文化理念が、国際社会における独立主権国家としての地歩を強化してゆく上からも当然に必要とされてくるものであるとするならば、これらの新興独立国の国際行動における固有の種族的行動様式もまた当然に今後の国際社会における社会秩序の中で正当な評価と尊重とを要求してゆかざるをえないであろう。その意味よりするも、国際社会における行動の様式を認識する学問分野は将来大きくその体系を変貌せざるをえないのである。すなわち国際法学も、国際政治学も、国際関係論も、いな国際経済学すらも、やがて遠からぬ将来においては、アジア・アフリカの価値判断

形式とその行動様式と、それにもとづく国際社会における社会規範的価値構造や国際政治意識の特殊性をも正当に考慮に入れざるをえなくなり、ヨーロッパ的なものから逐次変質して、マリタンのいわゆる平和的・多元的解決の^(五)反映としての、国際的多元的構成原理にもとづく理論体系へと発展するとともに、国際社会の法規範体系も、また国際政治構造における理念のありかたも新しい姿に向って発展変貌してゆくであろうとおもわれるのである。そこで、次の各章においては、そのような国際社会、ないしは人類社会の行動主体としての、国家なり民族なりの行動様式が、いかに国際社会の規範的価値構造に反映しているかを、とくにヨーロッパ国民の、ヨーロッパ的な規範としての国際法規範の上にさぐり、さらに、それが将来の国際社会規範としていかに変貌するであろうかという問題を考察してみようと思う。

- (一) 谷川徹三・平和の哲学・昭和二十八年・一七三頁。
- (二) インドネシアの国連脱退声明(一九六五年)と、それに先立つオリンピック問題をめぐるさまざまな国際的紛争、とくにアジア・オリンピックの着想や、さらに、国連脱退に関しても新国連の結成を示唆したことなどは国際政治に關して、われわれの想像力を絶する独創力がインドネシアに蔵されていることを物語るものであろう。
- (三) この点についてはラートブルフ・野田良之訳・社会主義の文化理論・昭和二十八年・一七九頁・訳者あとがきの項参照のこと。
- (四) 南原繁・前掲書・一九〇―一九二頁。
- (五) 平和的・多元的解決方策に關連性を有する平和プランの一つとしては、クエーカーの平和の構想をあげることができる。とくにその United States and Soviet Union, 1949. は注目に値する示唆を多く含んでいる。

(以下次号)